

الفكر الإسلامي والحريات الدينية

رضوان السيد

I

يذكر المقرئ في كتابه السلوك⁽¹⁾ أنَّ وزيراً مغرباً مرَّ بمصر عام 700هـ/ 1301م في طريقه إلى الحج؛ فأزعجه ما وجد عليه أهل الذمة بها من حرية واختلاط بالمسلمين بحيث تعذَّر عليه أن يميِّز أحد الموظفين الكبار من النصاري وظنَّه مسلماً. وعندما قابل السلطان الناصر محمد بن قلاوون (693 - 741هـ) احتجَّ على ذلك، منكرًا أن تظهر على أهل الذمة النعمة «وكونهم يلبسون أفخر الثياب، ويركبون الخيل والبغال، ويُستخدمون في أجلِّ المناصب، ويحكمون على رقاب المسلمين...». فأثارت شكواه تلك ومقارناته بين مصر والمغرب في ذلك حماية السلطان الدينية فأصدر مرسومه الشهير الذي جدَّد ما عُرف باسم «الشروط العُمرية»⁽²⁾. ولا يمكن تعزية النفس هنا بأنَّ تلك الحوادث

(1) المقرئ: كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، ج1، ق3، ص 909 - 913. وقارن بنصَّ المرسوم في صبح الأعشى، ج13، ص 378. وقد جدَّد المرسوم عام 755هـ في عهد السلطان الصالح؛ قارن بقاسم عبده قاسم: أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، الطبعة الثانية 1979، ص 75 - 76.

(2) ابن عساكر: تاريخ دمشق الكبير، تحقيق صلاح الدين المنجد، دمشق 1949، م1، ص 147 وما بعدها، وابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحي الصالح، دمشق 1961، م2/ص 657 وما بعدها. وقارن بنقلا لروايات «عهد عمر» يتوصل إلى القول بأنه من المنحولات المتأخرة في أ.س. ترتون: أهل الذمة في الإسلام، ترجمة وتعليق حسن حبشي، دار الفكر العربي بمصر 1949، ص9 وما بعدها.

كانت قاصرةً على الجزية، وأنها استمرت مدةً قصيرةً فقط⁽¹⁾. فقد كانت تلك الأحداث تتكرر لدواعٍ متباينة: مراتٍ بسبب هياج العامة لما تعتبره استفزازاً، ومرةً بسبب طمع هذا الأمير أو ذاك بأموالٍ من أموال أثرياء المسيحيين أو اليهود. وكانت السلطات تتدخل في العادة لإيقاف الاضطراب بعد أن تكون بعض الكنائس قد أُحرقت، وبعض المساكن قد دُمّرت، وبعض الأرواح من الطرفين قد أزهقت. لكنّ يمكن تمييز ثلاث فترات لقي أثناءها «أهل الذمة» عنتاً شديداً: خلافة المتوكل العباسي (232 - 247هـ) ببغداد⁽²⁾، وخلافة الحاكم بأمر الله (386 - 411هـ) بمصر⁽³⁾، وسلطنة الناصر محمد بن قلاوون الثانية؛ التي ذكرنا النصّ حولها من قبل. ويمكننا أن نقرّر أنّ علاقات المسيحيين بالمسلمين ساءت في فترة الحروب الصليبية ثم لم تتحسن كثيراً بعد ذلك.

جرت الدولة الإسلامية على التمييز بين الناس؛ مواطنين وغير مواطنين، على أساس العقيدة التي يعتقدها أو الدين الذي يعتنقونه. ولا يخشى الباحثون المسلمون المحدثون الاعتراف بذلك؛ بل يعتزّون بتسميتها «دولة الفكرة» أو «دولة العقيدة»⁽⁴⁾. وقد قامت «دولة الفكرة» هذه بتقسيم العالم إلى قسمين كبيرين: دار الإسلام - وهي التي يسيطر فيها وعليها المسلمون، وتضمّ بالإضافة إليهم الذميين، أي اليهود والنصارى في الأصل ممن يعيشون مع

(1) قاسم عبده قاسم: أهل الذمة، مرجع سابق، ص 75 - 76.

(2) جان موريس فييه: أحوال النصارى في خلافة بني العباس، ترجمة حسني زينه، بيروت 1990، ص 138 وما بعدها.

(3) المقرئزي: الخطط، م/2 ص 285، 288، وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، م/4 ص 177 J. Mann: The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs, Oxford 1980, I, 33-36.

(4) يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1983، ص 5 وما بعدها، ومحمد فتحي عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، دار الشروق بالقاهرة 1982، ص 16 - 29، ومحمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان... ضرورات لا حقوق، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1985، ص 13 وما بعدها.

المسلمين على أساس عقدٍ وعهدٍ مؤبّد يعود إلى حقبة الفتح الإسلامي الأول في القرن السابع الميلادي⁽¹⁾. كما تضمّ دار الإسلام أيضاً المستأمنين والمعاهدين الذين يملكون حقّ الإقامة المؤقتة بدار الإسلام لأغراض تجارية أو اجتماعية أو سياسية. والقسم الثاني: دار الكفر أو الحرب؛ وهي تشكّل بقية العالم غير الواقع تحت سيطرة المسلمين وإن يكن فيه أناسٌ من أهل الكتاب. وعلى الرغم من أنّ أكثرية الفقهاء لا ترى أنّ علّة الجهاد أو القتال الكفر بل العدوان⁽²⁾؛ فإنّ هذا التقسيم - الذي يبدو أنّ الفقهاء أسهموا على الأقلّ في تقنيه - استمرّ واستتبّ مع تعديلاتٍ طفيفةٍ عبر العصور.

وتأسيساً على التمييز الرئيسي بين الإيمان والكفر انبنت التمييزات الأخرى داخل دار الإسلام وخارجها. فالإسلام يعتبر نفسه دين الله الحقّ: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾⁽³⁾ فيه ومعه وصل التاريخ إلى ذروته عبر تلك السلسلة الطويلة من الأنبياء والمرسلين. وقد اعترف القرآن لليهود والمسيحيين بصحة أصول دينهم لانتمائهم إلى التقليد نفسه الذي ينتمي إليه القرآن والإسلام. لكنّ كما أنّ المسيحية نسخت اليهودية عن طريق استيعابها - وإن رفض اليهود - فإنّ الإسلام جاء مصدّقاً لما بين يديه (أي لما قبله) ومهيماً عليه⁽⁴⁾، أي أنه ينبغي أن يحلّ محلّ المسيحية ومن باب أولى اليهودية. وهكذا ضمّ الإسلام

(1) قارن بـ M. Khadduri: Law of War and Peace in Islam, London 1941, p. 40 ff;

ووهبة الزّحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دمشق 1964، ص 18 وما بعدها، وعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بغداد 1963، ص 18 - 21، وعبد اللطيف حسني: التصور الإسلامي للعالم؛ بمجلة الاجتهاد، م12، ص ص 89 - 108.

(2) قارن برضوان السيد: التدوين والفقه والدولة، بمجلة الاجتهاد، م2، 1989، ص ص 91 - 113.

(3) سورة آل عمران/ 11، 85.

(4) سورة المائدة/ 48: «وأنزلنا إليك الكتاب بالحقّ مصدّقاً لما بين يديه ومهيماً عليه». وفي أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية، مرجع سابق، م1، ص 9: «المراد من إرسال الرسل وإنزال الكتب إعدام الكفر والشرك من الأرض، وأن يكون الدين كله لله...».

- في نظر نفسه - التاريخ كله تحت جناحه؛ ثم هو يطمح للانفراد بتحديد مصائر العالم عن طريق «ختم النبوة»⁽¹⁾. وبذلك اتسم الإسلام - خطاب الله الموحى - بالإطلاقية والنهائية. فصحيحٌ أنَّ اليهودية والمسيحية تملكان شرعية، لكنها شرعية الماضي المنقضي الذي نسخته الرسالة المحمدية، التي ستظهر في الأرض: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله﴾⁽²⁾.

في نطاق هذه الرؤية يأتي «أهل الكتاب» بعد المسلمين مباشرة من حيث القربى للحق. بل إنَّ هناك آية تُشعرُ أنَّ «الكتاب» خاصٌّ باليهود والمسيحيين فقط إلى جانب المسلمين⁽³⁾، وميزة التبعية لكتاب أو الاعتقاد به إمكانُ التعاقد مع المسلمين للعيش في ذمتهم فهم ليسوا مثل مشركي العرب مجبرين على الإسلام أو الموت⁽⁴⁾ بل يمكنهم التعاقد تعاقدًا مؤبدًا مع الدولة الإسلامية مقابل مبلغ يدفعونه سنويًا⁽⁵⁾ فتكون نتيجة التمتع بالحرية الدينية وبعض الامتيازات الأخرى خارج النطاق الديني: فما هي طبيعة وحدود تلك الحرية الدينية؟ هنا قد يكون مفيداً اقتباس فقراتٍ من العهدين اللذين يقال إنهما أُعطا لأهل بيت المقدس وأهل أو سكان دمشق. جاء في العهد الذي يقال إنَّ عمر قطعه لأهل القدس⁽⁶⁾: «أعطاهم الأمان لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمتها وبريئها وسائر ملتها: أنه لا تُسكن كنائسهم ولا تُهدم، ولا يُنتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا شيء من أموالهم، ولا يُكرهون على دينهم، ولا يُضارَّ أحدٌ منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحدٌ من اليهود...». وجاء في عهد خالد بن الوليد لسكان دمشق: «... أعطاهم أماناً على أنفسهم

(1) سورة الأحزاب/ 40: «ما كان محمدٌ أباً أحدٍ من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين».

(2) سورة التوبة/ 33.

(3) سورة الأنعام/ 156: «أن تقولوا إنما أنزل الكتابُ على طائفتين من قبلنا».

(4) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، مصدر سابق، م، ص 10. وقارن بعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص 25 وما بعدها.

(5) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، مصدر سابق، م، ص 1 وما بعدها. وقارن بأبي بكر الجصاص: أحكام القرآن، 92/3 - 93، واختلاف الفقهاء للطبري، ص 199.

(6) الطبري: تاريخ الأمم والملوك 2405/1.

وأموالهم وكنائسهم وسور مدينتهم لا يُهدَم، ولا يُسَكَنُ شيءٌ من دورهم. لهم بذلك عهد الله وذمة الخلفاء والمؤمنين، لا يُعرضُ لهم إلا بخيرٍ إذا أعطوا الجزية»⁽¹⁾. هذه العهود وأشباهها تظهر في كتب القرن الثالث الهجري روايةً عما حدث في القرن الأول. أمّا «العهدة العمرية» المشهورة فلا نعرفها بنصّها الكامل إلا من المصادر التي ظهرت إبان العصر الصليبي الأول وما بعد. جاء في إحدى صيغ عهد عمر ذاك ما يلي على لسان المسيحيين⁽²⁾: «إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وأهاليها وأموالنا وأهل ملّتنا، وعلى أن تؤدّي الجزية عن يدٍ ونحن صاغرون، وعلى ألاّ نمنع أحداً من المسلمين أن ينزل كنائسنا في الليل والنهار.. ولا نضرب فيها النواقيس إلاّ ضرباً خفيفاً، ولا نرفع فيها أصواتنا بالقراءة.. ولا نحدث كنيسةً ولا ديراً ولا صومعة.. ولا نجدّد ما خرب منها.. ولا نُظهر شركاً ولا ندعو إليه، ولا نظهر صليباً على كنائسنا.. ولا نمنع أحداً من ذوي قُربانا من دخول الإسلام إذا أراد. وأن نجزّ مقادير رؤوسنا، ونشدّ الزنانير في أوساطنا.. ولا نتشبه بالمسلمين في لباسهم ولا في هيئتهم ولا في سلوكهم. وعلينا أن نعظمهم ونوقّرهم...». ولا شك أنّ هذا العهد بصيغته الغربية لا يعودُ إلى القرن الأول. لكنّ بعض ما فيه كان معروفاً أيام المتوكّل في القرن الثالث عندما حمل على المسيحيين⁽³⁾. ثم إننا نجده معروفاً بالكامل في حملة الناصر محمد بن قلاوون على المسيحيين التي ذكرناها من قبل. فالعهود الأولى تُعطي «أهل الذمة» هامشاً واسعاً للحركة نسبياً؛ لكنّ تبقى عدة مسائل يجب النظر فيها بعناية: مثل دفع الجزية، ومثل التمايز في اللباس، وعدم قبول الشهادة، وعدم القدرة على الزواج من مسلمة بينما العكس جائز⁽⁴⁾.

- (1) البلاذري: فتوح البلدان، نشر دي غويه، ص 121.
- (2) قارن عن مصادر العهد وصيغته المختلفة المصادر الواردة على الصفحة 37، في الحاشية رقم 2.
- (3) فيه: أحوال النصارى، مرجع سابق، ص ص 141 - 142.
- (4) قارن بيوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، وبدران أبو العينين: الحقوق الاجتماعية لغير المسلمين، بيروت 1983، ص 23 - 38.

والحق أنّ الإشكاليات المتعلقة بأهل الذمة نظاماً وممارسةً وتاريخاً تتنوّع، وتدخل بشكل عامّ في باب رؤية الذات والآخر. وقد درج الباحثون المسلمون وبعض المستشرقين على قراءة المسألة بطريقة تطورية. فقد نشأت المنظومة المتعلقة بأهل الذمة تدريجياً إذ ليس في القرآن فيما يتعلّق بنظام أهل الذمة غير ذكر الجزية دون تحديدٍ للمقدار بل هناك تحديدٌ للكيفية⁽¹⁾، أي «حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون»⁽²⁾. والرؤية التطورية كما تعني أنّ المنظومة المتعلقة بأهل الذمة نشأت تدريجياً تطوراً عن عهود الصلح، وممارسات السلطة، وطبائع ومتغيرات العلاقة مع البيزنطيين⁽³⁾؛ فإنّ التطورية تعني أيضاً أنّ الأمور كانت جيدةً في البداية ثم ساءت تدريجياً؛ مثلما يرى المسلمون أنّ العصر الذهبي للدولة الإسلامية كان العصر الراشدي ثم بدأ التردّي أيام الأمويين وما بعد. لكنّ التطورية هنا موضع شكّ وتساؤل. فالإسلام كان يُواجه تحدياتٍ ضخمةً في بدايات عهده. وأهمّ تلك التحديات محاولته وضع نفسه في سياق التقليد الإبراهيمي، وسياق التقليد الكتابي⁽⁴⁾؛ وحاجته في المسألتين إلى اعترافٍ من اليهود والمسيحيين. ويركّز بعضُ الباحثين على تحوّل في حياة النبي، وتوجهات القرآن من اليهود والمسيحيين أو أهل الكتاب؛ ويمثّل هؤلاء الانتقال من الإيجابية ومحاولات التقارب إلى السلبية المتدرّجة التي بدأت بالتحول في الصلاة عن بيت المقدس إلى الكعبة، وبلغت ذروتها في انفجار الصراع المسلّح مع اليهود⁽⁵⁾. أمّا ذروة الإيجابية السابقة على التحول فتتمثّل في «كتاب المدينة» خلال السنة الأولى

(1) قارن برضوان السيد: المسيحيون في الفقه الإسلامي؛ في: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي 1993، ص 101 وما بعدها، ويوسف القرضاوي: غير المسلمين، مرجع سابق، 31.

(2) سورة التوبة/1.

(3) رضوان السيد: المسيحيون، مرجع سابق، ص 103، وما بعدها.

(4) Adel Theodore Khoury: Toleranz im Islam, Altenberge 1986, p. 27f.

(5) Adel Theodore Khoury: Toleranz im Islam, 1986, p. 54ff.

للهجرة الذي اعتبر المسلمين والمؤمنين واليهود أمةً واحدةً للمسلمين دينهم، وللإهود دينهم⁽¹⁾. والمرحلة التأسيسية هذه حاسمةٌ فيما يتعلّق بالوعي وفيما يتعلّق بالنصوص. ولكي يكون واضحاً ما نعنيه بذلك؛ فإنّ النصوص القرآنية في المرحلة المدنية الوسطى ثم الأخيرة تؤكدُ على ضرورة تمايز المسلمين في جماعةٍ خاصةٍ بهم، وعدم إقامة علاقات موالاة أو مباطنة⁽²⁾ مع أهل الكتاب: أفلا يؤسّس ذلك لإصرار الدولة الإسلامية اللاحق على التمايز في اللباس والمركوب؟ وألا يؤسّس ذلك للجدل حول استعمال أهل الذمة في دواوين الدولة؟⁽³⁾ فإذا أضفنا لذلك عدم قبول الشهادة، والخلاف حول قتل المسلم بالذميّ، ومنع التزوّج؛ يكون معنى المساواة في القيمة الإنسانية الوارد في القرآن⁽⁴⁾ قد انتفى، كما ينتفي معنى العبارة المأثورة الواردة في كلّ المصادر⁽⁵⁾: «فإن أدّوا الجزية فلهم ما لنا وعليهم ما علينا». ويكون هذا كلّهُ دونما حاجة لنقاش كثير حول ما إذا كان العهد المنسوب لعمر بن الخطاب صحيحاً أو منحولاً. فحتى لو كان ذلك العهد منحولاً - وهو الراجح⁽⁶⁾ - فالواقع أنّ هناك تأسيساً نصياً وتاريخياً مبكراً لتمايز المسلمين عن أتباع الديانات الكتابية.

أمّا الدولة الإسلامية التي عمل الفقهاء في ظلّها على وضع التفاصيل لنظام

(1) قارن برضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت 1984، ص ص 53 - 59؛ نقلاً عن

سيرة ابن هشام 501/2 - 504، والأموال لأبي عبيد، ص 290 - 297.

(2) سورة آل عمران/ 28، 118، والنساء/ 144.

(3) قارن فيما يتعلّق باللباس والمركب بأحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية، مصدر سابق، م/2/

ص 735 - 775. وانظر عن النقاش حول استعمال أهل الذمة في وظائف الدولة: أحكام أهل

الذمة، م/2 ص 208 - 236، ومصطفى بن محمد الورداني: النهي عن الاستعانة والاستنصار

في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار، تحقيق طه جابر فياض العلواني، جدّة 1983. وقارن

بعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص 77 وما بعدها.

(4) سورة النساء/ 1: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة...».

(5) قارن بالكاساني: بدائع الصنائع 7/ 111، وابن قدامة: المغني 8/ 445.

(6) قارن بالمصادر والمراجع الواردة في الصفحة 37، الملاحظة رقم 2.

أهل الذمة؛ فإنها كسائر الدول يهتمها الاستقرار، ويهتمها أن تكون هي المرجع في كل شيء، وأن تفرض رقابتها على المجتمع كله. ويفسر ذلك اختلاف طرائق العلاقة مع النصوص، ومع أهل الذمة. فقد كانت إدارة الدولة في القرنين الأولين مهمة جداً بالمسيحيين باعتبارهم عاملاً اقتصادياً حيوياً للدولة؛ إذ كانوا أكثرية السكان، وكانت الأرض الزراعية بأيديهم. كما كانت تُخبئهم هي القائمة على الإدارة والمال⁽¹⁾. فالمهم كان إدارة الخراج، خراج الأرض الزراعية، وليس الجزية الضئيلة القدر؛ لكن المهمة جداً من الناحية الرمزية. وكانت الحوادث السلبية في هذه الفترة قليلة لا بسبب التقارب بين المسلمين والمسيحيين بل لقوة السلطة المركزية، وشدة الحاجة لأهل الذمة. ثم تضاعفت أعداد المسيحيين تدريجياً وتراجع دور الأرض في اقتصاديات الدولة، وظهر الصليبيون الذين تهددوا مع المغول - الذين كان بعضهم مسيحيين - دار الإسلام كلها؛ فازدادت الممارسات القمعية ضد أهل الذمة دون أن تصبح سياسة ثابتة أو مقررة⁽²⁾. لكن اللحظة التأسيسية بقيت قوية وثابتة: الإسلام هو الدين الحق، وهناك اعتراف محدود وثابت أيضاً بأهل الكتاب من اليهود والمسيحيين، ومن عندهم «شبهة كتاب» كالمجوس والصابئة⁽³⁾. فالآخرون موجودون ومعترف بهم كمجموعات دينية. لكن المعترف به من الدين هو الجانب الشعائري وليس العقائدي أو الاجتماعي/السياسي. ولذا فقد كانت المشكلات تظهر عندما يبدو المسيحي خارج الكنيسة: في دواوين الدولة، أو

(1) قارن بفتوح البلدان للبلاذري، ص 148 Antoine Fattal: Le statut Legal des Non-Musulmans en Pays d'Islam, Beyrouth 1958, p. 240f; Th. Khoury: Toleranz in Islam, p. 91-92, 166.

(2) J. Waardenburg: Islamisch-Christliche Beziehungen-Geschichtliche Streifzüge, 1992, p. 115; E. Sivan: Islam and the Crusades: Antagonism, Polemics, Dialogue; in: Religionsgespräche im Mittelalter, ed. B. Lewis and F. Niewöhner, Wiesbaden 1992, p. 207-216.

(3) قارن عن الخلاف في ذلك بعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص 11 - 16.

في الشارع، أو الحياة العامة: فهل القول إنّ المسيحيّ مسموح له أن يوجد كمسيحي بشرط أن لا يُلاحظ اجتماعياً أو سياسياً أو رمزياً - هل يُعتبر ذلك حرية دينية؟! وبخاصة أنه مُلاحق بالوصم بالكفر والشرك واتباع الآية المححوة؟!!

II

كان «غير المسلمين» من كتابيين ومن يشبههم هم الآخر المسموح بوجوده ضمن دار الإسلام بالنسبة للفقهاء. أمّا بالنسبة للدولة فقد اختلف الأمر قليلاً. فقد سلّمت الدولة بوجود الجميع بعللٍ وذرائع مختلفة مع الإصرار على تمايزهم عن المسلمين، وعدم تساويهم معهم في الحقوق والواجبات. وهناك استثناءات تأثرت فيها الدولة بأراء الفقهاء وعلماء الكلام؛ أعني فيما يتصل بمن سمّوهم الزنادقة⁽¹⁾. والمراد بهم المانوية؛ الذين تحركوا في أواخر القرن الثالث الميلادي فيما بدا انشقاقاً عن الزرادشتية ما لبث أن تجلّى باعتباره ديناً مستقلاً. لاحق آباء الكنيسة الأوائل المانويين بشراسة، ثم بدأت الدولة الإسلامية بملاحقتهم في العصر العباسي الأول⁽²⁾. فالدينُ ليس حقاً من حقوق الفرد بل هو واجبٌ عليه. بمعنى أنّ الفقهاء ورجالات الدولة على حدّ سواء ما كانوا يتصورون إمكان وجود بشرٍ بدون دين. وقد اعتبروا المانوية زنادقة، أي أنهم لا يقولون بوجود متعالٍ خالقٍ؛ وهذا غير صحيح؛ لكنّ هذا هو ما فهموه. ومن الباحثين من يرى أنّ ذلك كان بتحريضٍ من الكنيسة الزرادشتية التي كانت تعتبر المانوية بين منافسيها الرئيسيين. والطريف أنّ الفقهاء المسلمين اعتبروا الزرادشتيين أصحاب ما يشبه أن يكون كتاباً - وهو الأفسستا الذي سمّوه الأُبستاق. ويشتمل على أناشيد شعائرية بينما الأشبه بكتب الديانات الثلاث فعلاً كتب مانوي الذي كان يرى نفسه أشبه بالمسيح. على أيّ حال، رأى

(1) قارن بعبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، 1980، ص 27 وما بعدها.

G. Vajda: Les Zindiqs en Pays d'Islam au debut de la Periode Abbaside, RSO, XVI, (2) 1937, 173-229.

المتكلمون المسلمون في المانوية، ورأت فيهم الدولة زندقةً ودهريةً وإنكاراً لفكرة الألوهية. ومن أجل ذلك ما احتجَّ أحدُ بالآية القرآنية القائلة⁽¹⁾: ﴿لا إكراه في الدين﴾. إذ إنَّ الزنادقة ما كانوا مرغمين على الإيمان بدينٍ معيَّن. بل إنَّ هناك من الفقهاء مَنْ كان لا يريد قبول توبتهم إذا تابوا باعتبار أنَّ الملاحظة هؤلاء مستحيلٌ أن يصدِّقوا في اعتناق دين.

وتُفْضِي بنا هذه النظرة إلى النقطة الأساسية المتعلقة بالمنصم للجماعة إذا قرّر الانفصال عنها، أي إذا قرّر التحول إلى الآخر أو الانضمام إليه. يسمّي القرآن عملية الانفصال عن الإسلام: ارتداداً، ويستنكرها أشد الاستنكار⁽²⁾: ﴿ومن يرتد منكم عن دينه فيمُتْ وهو كافرٌ فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحابُ النار هم فيها خالدون﴾؛ و﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تُقبل توبتهم وأولئك هم الضالّون﴾⁽³⁾؛ و﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا يهديهم سبيلاً﴾⁽⁴⁾. وقد أجمع الفقهاء المسلمون على وجوب قتل المرتد⁽⁵⁾؛ لكنهم اختلفوا في استتابته قبل قتله، وطول مدة تلك الاستتابة⁽⁶⁾. وبقيت المشكلة في تحديد معنى الرّدة. فقد اعتبر أبو بكر الصديق العرب الذين أبوا دفع الزكاة له بعد وفاة النبي مرتدّين، بمعنى أنهم تاركون للدين مع أنّ كثيرين منهم إنما أبوا دفع الزكاة لسلطة المدينة وحسب، أو أنهم كانوا قد خضعوا للنبي سياسياً

(1) سورة البقرة/ 256. وانظر في سبب عدم قبول توبتهم؛ نعمان عبد الرزاق السامرائي: أحكام المرتد، دار العلوم بالرياض، 1983، ص 177 - 178.

(2) سورة البقرة/ 217.

(3) سورة البقرة/ 90.

(4) سورة النساء / 137.

(5) نعمان عبد الرزاق السامرائي: أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 165 نقلاً عن الدمشقي في: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، ص 269. وقارن بجبر محمود الفضيلات: أحكام الردة والمرتدين، عمّان 1987.

(6) السرخسي الحنفي: المبسوط 98/10، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن 47/3.

دون اعتناق الإسلام فلما توفي خرجوا عن الطاعة⁽¹⁾.

وقد كانت هناك دائماً صعوبة في تحديد معنى الردة بسبب عدم وجود عقيدة إسلامية رسمية مجمع عليها بحيث يمكن الاحتجاج بها في مجال تقويم الإيمان المستقيم أو المنحرف أو الردّة الكاملة⁽²⁾. وقد يكون الأمر أقلّ صعوبة إذا انتقل الذي أعلن اعتناق الإسلام إلى المسيحية أو اليهودية. وقد وجد الفقهاء لكلّ حالة حكمها. فالذي يكون مسيحياً أو زرادشتياً أو يهودياً ثم يعتنق الإسلام ويعود عنه إلى دينه القديم يُستتاب⁽³⁾. أما الذي نشأ مسلماً ثم ترك الإسلام إلى أحد الأديان القائمة فإنّ الفقهاء مختلفون في هل يستتاب أم يقتل دون استتابة⁽⁴⁾.

وتظهر الصعوبات أيضاً عندما يترك الرجل الإسلام لكنه لا يعتنق ديناً من الأديان المعهودة أو الموجودة: هل تلك ردّة؟ لكنّ لنعد ثانية إلى التساؤل: ما هو الإسلام؟ وكيف يتحدد المسلم؟ ومتى يُعتبر مرتدّاً؟ صحيح أنه ليست هناك عقيدة رسمية Catichism بل هناك كما يقول علماء الكلام ما هو معلوم من الدين بالضرورة وهي في الحد الأدنى ثلاثة أمور: الإيمان بالله، والنبوات، والمعاد. فمن أنكر واحداً منها أو كلّها ما عاد مسلماً⁽⁵⁾.

لكنّ بغض النظر عن التفاصيل المتعلقة بالردّة؛ الغريب أنه لا أحد بين الفقهاء القدّامي خطر بباله أن يسأل نفسه عن كيفية التوفيق بين قتل من يدّع الإسلام، وقول القرآن الكريم⁽⁶⁾: ﴿لا إكراه في الدين﴾. إذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن يقال لمن ترك الإسلام: إمّا أن تعود إليه أو تُقتل: إليس هذا هو الإكراه؟ يجيب الفقهاء

(1) الطبري: تاريخ الأمم والملوك 1/ 1873 وما بعدها.

(2) قارن على سبيل المثال ب: Alexander Knysh: Orthodoxy and Heresy in Medieval Islam; in: The Muslim World. Vol. LXXXIII, No. 1. January 1993, p. 48-67.

(3) السامرائي: أحكام المرتد، مرجع سابق، ص 167.

(4) المرجع نفسه، ص 167 - 168. وقارن بجبر محمود الفضيلات: أحكام الردة، مرجع سابق، ص 259 وما بعدها.

(5) المرجع نفسه، ص 64 وما بعدها، والفضيلات: أحكام الردة، مرجع سابق، ص 262.

(6) سورة البقرة/ 256.

المُحدَثون: بل الإكراه هو في أن تُرغم إنساناً على الإسلام بدايةً. أما وقد اعتنق الإسلام باختياره فإن إعراضه عنه ليس تحدياً لله عز وجل فحسب؛ بل وللجماعة الاجتماعية/ السياسية التي تلحق بها أضرار فادحة إذا فشا فيها ذلك. وقد تأثر ذلك بالتجربة التاريخية بمعنى أن الذين ارتدوا عن الإسلام أقبلوا على معاداته ومقاتلته؛ وقد يكون ذلك سبب ورود ما ورد في الحديث النبوي⁽¹⁾: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة». فلم يكتف بالقول: التارك لدينه؛ بل أضاف: المفارق للجماعة؛ إشعاراً بأن فظاعة الجريمة تكمن في الانضمام إلى جماعة أخرى ودين آخر.

لكن أياً يكن الأمر فإن (باب الردّة) في الحقيقة عطل الآية القرآنية التي تصرّ على مبدأ الاختيار في الإيمان. جزئية واحدة فقط بقيت معتبرة وهي: ردّة الرجل الذي أكره على الإسلام. فالفقهاء يرون أنه ما كان مسلماً في الحقيقة بسبب الإكراه ولذا لا بدّ له من معاملة خاصة له⁽²⁾.

لا يمتلك الإسلام كنيسة ذات أسرار، ولا هرمية معترفاً بها في جهازه الديني؛ ولذا جرى التشديد على مفاهيم مثل الجماعة والوحدة والإجماع من أجل تماسك الجماعة وتمايزها عن غيرها. ومع أنّ الأمور اتّسمت برحابة ملحوظة داخل الأمة أو الجماعة فإنّ ذلك ما بقي على إطلاقه. فسرعان ما انقسم المسلمون إلى شيعة (ذات شعب متعددة) وإباضية وسنة. ثم عندما استتب أمر الأكثرية للسنة سرعان ما استتب الطرفان الآخران وإن ظلّ التشيع على اختلاف ظلاله أبرز وأفعل من الإباضية. وقد أدّى الانقسام هذا إلى مزيد من التحدّد داخل كلّ اتجاه في العقيدة والفقه. وتبدلت تهم الكفر والزندقة، كما ظلّت المعارك في شوارع المدن بين السنة والشيعة مألوفة معروفة لعدة قرون تحولت بعدها إلى معارك عسكرية طاحنة بين العثمانيين والصفويين. وفي الواقع فإنّ الانقسامات الإسلامية أحدثت كيانات ودويلات ارتبطت بها في

(1) النسائي: السنن، الأحاديث 4003 - 4006.

(2) قارن بالمبسوط للسرخسي 123/10.

جدلية ملحوظة. فصارت التَّهْمُ المتبادلةُ بالعصيان أو الكفر أو الزندقة تتحول بسرعة إلى صراعات سياسية أو العكس. بمعنى أنَّ الصراعات السياسية والاستراتيجية مثلاً بين الصفويين والعثمانيين دفعت كلاً من الطرفين إلى اتهام الطرف الآخر اتهامات دينية وطائفية. والفتاوى التي كانت تصدر عن فقهاء السلاطين لدى العثمانيين والصفويين قبل اصطدام الجيوش أو بعدها نموذج واضح على ذلك⁽¹⁾. والاتفاق على ما هو معلوم من الدين بالضرورة (الإيمان بالله الواحد، والنبوت، والمعاد) ما أدى إلى انخفاض وتيرة النزاعات. إنما اخفضت حدّة النزاع بسبب الإنهاك. وكما في كل نزاع من هذا النوع: فإنّ الوضع الذي تصل إليه المجموعة يؤثر في وعيها وبالتالي في اعتقادها وفهمها للمسائل. فالشيعة أكدوا على فضائل القلّة الثابتة الصامدة على الحقّ والعذاب في حبّ آل البيت. والإباضية أكّدت على القلّة المصرة على الاستشهاد لتطبيق حكم الله في الأرض. والفريقان سميا الكثرة السنية: العامّة والطغام والغوغاء؛ في حين ما أنكر السنيون كونهم الجمهور وأكّدوا على فضائل البساطة وبدهياتها وامتدحوا إيماناً كإيمان العجائز. ولا تزال الصراعات الجدالية بين السنة والشيعة موجودة تحت السطح فيما يتصل بتحديد العقيدة القويمة. لكنها لا تُستثارُ إلاّ بدوافع سياسية كالصراعات بين إيران والسعودية أو بين العراق وإيران؛ وهي صراعات طُبعت على هوامشها ماثت الكتب في التهم المتبادلة بالكفر والتآمر على الدين الصحيح. لكنّ للأكثرية ثقلها أياً يكنّ الوضع. فالإيرانيون أحرص حتى اليوم على الحظوة بكسب بعض أهل السنة إلى جانبهم، كما أنهم أكثر حرصاً من السنة في دعايتهم الدينية التي يحاولون إكسابها طابعاً غير مذهبي، أي أنهم يحاولون كسب السنة لدوافع سياسية.

* * *

كانت هذه تأملات في إدراك النصّ الإسلامي والفكر الإسلامي للذات والآخر

(1) قارن ب Adel Allouche: The origins and development of the Ottoman-Safavid Conflict

(1500-1552), Berlin 1983، ووجيه كوثراني: الفقيه والسلطان - دراسة في تجربتين

تاريخيتين، العثمانية والصفوية - القاجارية، 1989.

والعلاقة فيما بينهما. وهي علاقة ذات خطٍّ واحد وليست علاقة الخطوط المتشابكة. وعنوان العلاقة ليس الحرية أو الاقتناع الفردي بل الجماعة ومصالحها ودورها تجاه ذاتها ووجودها ومستقبلها وبالتالي تجاه العالم. وقد كانت هناك حريات للآخر وتجاهه، وحريات أو رحابة داخل الجماعة أو الأمة. لكنَّ العنوان ما كان الحرية وما كانت هي المقصودة. كان المقصود استيعاب الآخر أو احتواءه من أجل الدور والاستمرار. أمّا في الداخل فقد كانت الرحابة رحابةً في الحراك لتجنّب المزيد من الانقسام. وقد ساعد على ذلك مع الآخر غير الإسلامي وجود المشتركات والتميزات في الوقت نفسه. أمّا في الداخل فلأنَّ السلطة كانت غالباً سنّيةً وكانت هي الأقوى في أكثر الأحوال.

وما كان مفهوم الحرية الدينية ليحضر مع وجود دعوى الإطلاقة والنهائية. كما أنه لم يكن ليحضر مع غياب مفهوم الفردية الذي ما عرفه العالم إلا قبل قرنين من الزمان. وأكبر دليل على الغياب مسألة الردّة التي ظلّت حتى اليوم مثار نقاشات واسعة في أوساط المثقفين المسلمين. فإذا كانت النزاعات بين الفرق الإسلامية تقتصر غالباً على الاتّهام بالابتداع والمعصية ولا تصل إلى التكفير؛ فإنَّ الراديكاليين الإسلاميين المعاصرين أعادوا طرح أصول المسائل: معنى الإيمان ومفهومه، والارتباط الشديد بين الإيمان أو الاعتقاد والعمل؛ بحيث استطاعوا إخراج أكثر الناس من الإيمان والإسلام.

ومع أنّ المسألة هي الآن في الحقيقة مسألةً إسلاميةً داخليةً؛ فإنَّ للأمر دلالاته البعيدة والعميقة الباقية. إذ صار التغريب يعني الارتداد أو الزندقة. والذهنية الإسلامية الخائفة والمنكمشة الآن لا تملك حراكاً إزاء الأمرين: إزاء أولئك الذين يريدون مغادرة «الجماعة»، وأولئك الذين لا يريدون الدخول في جماعة أياً كانت. وفي هذا السياق لقضية سلمان رشدي وقضية الأستاذ الجامعي المصري نصر حامد أبو زيد دلالات لا تخطئها العين. ومن المعروف أنّ المملكة العربية السعودية كانت قد تحفظت على بنود في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي التالية:

- زواج المرأة المسلمة من غير المسلم (الإعلان العالمي، المادة 16).

- الحق في تغيير الدين (الإعلان العالمي، المادة 18).

- حقّ العاملين في المملكة في تكوين نقابات عمالية (المادة 18)⁽¹⁾.

أما اليوم فإنّ رجالات «الصحوة الإسلامية» على اختلاف اتجاهاتهم يُقبلون على إصدار البيانات المتعاقبة في «حقوق الإنسان»⁽²⁾ والتي تتجاوز كثيراً التحفظات المحدودة للمسلمين المحافظين كما بدت في الفكر السلفي في الستينات. وهذه البيانات الشاملة تعكس رؤى جديدة ترمي للتمايز التامّ عن العالم المعاصر في نطاق الانكماشية التي أشرنا إليها من قبل، والتي يأتي في سياقها «التصدي» للخارجين على «الاتجاه الرئيسي» في الداخل لصالح عالمية أو تحديثية من أي نوع كان.

فيبقى أنّ الاجتماع الإسلامي الوسيط طوّر تقنيات استطاع من خلالها الحفاظ على وحدته، والتعامل مع العالم. لكنّ هذه التقنيات ما عادت صالحة منذ قرنين لا للإدراك الذاتي، ولا لفهم العالم من حولنا والتعامل معه. والأصولية الصاعدة الآن عائقٌ جديدٌ أمام إعادة الفهم وتجديده، واجتراح تقنياتٍ أخرى للإدراك والتعامل.

(1) المصدر: ندوات علمية في الرياض وباريس والفايتكان ومجلس الكنائس العالمي في جنيف

والمجلس الأوروبي في ستراسبورغ، 1972، ص 36: بعض التحفظات على ميثاق حقوق الإنسان. طبع الكتيب بدار الكتاب اللبناني ببيروت عام 1973 لصالح رابطة العالم الإسلامي.

(2) قارن عن ذلك مقالتي: الفكر الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان؛ بمجلة الإنسان المعاصر،

العدد 2، صيف العام 1995، صص 19 - 25.